LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF ILLINOIS
88 S 74

Vergleichung der Weise, in welcher Diotima lehrend in Platons Gastmahle (p. 210 a bis 212 a) den Sokrates zur Anschauung des an und für sich Schönen hinleitet, mit der Art, wie wir zur Anschauung des Schöpfers gelangen und ihn auch anschauend begrifflich erfassen und aussprechen können.

Nachstehende Abhandlung

wird

mit Genehmigung

der

Hochlöblichen Philosophischen Fakultät

der

Universität Breslau

zur

vorschriftsmäßigen Erwerbung

der

höchsten philosophischen Würde

am 2. November 1850,
um 10 Uhr Morgens,

Karl Scherner,
aus Deutsch-Krawarn

öffentlich vertheidigen.

Dagegen sprechen werden:

Georg v. Boguslawsky, Kandidat der Philosophie.
Kasimir Schultz, Student der Philosophie.

Breslau. Druck von C. F. A. Günther.



Meinem Freunde

Johann Richard Holtze,

Doktor der Medizin,

gewidmet.

„Vorwärts, Vorwärts, Vorwärts! stürzen wir auch fern vom Ziele des Wissens darnieder — es ist dieß der Fluch des Endlichen — und doch so schön!

J. N. Holtze.

Motto: Des Geistes Kraft,
Eh' kühn sie schafft,
Muß mühsam erst empor sich ringen;
Versuchen stärkt die schwachen Schwingen.
K. **Scherner.**

Im vorliegenden philosophischen Versuche übergebe ich dem geneigten Leser eine der Form nach unvollendete Abhandlung, weil dieselbe nur eine abgerissene Zusammenstellung des Wesentlichsten einer zweimal längeren Preisarbeit ist; rücksichtlich des Inhaltes bin ich mir bewußt einen einheitlichen Plan selbstständig erfasst und durchgeführt zu haben, glaube daher der Anforderung nachgekommen zu sein, daß jeglicher Philosophirende sein eignes Denken reden lassen müsse. Meine kleine Abhandlung wird dadurch treuer Abdruck der gegenwärtigen Bildungsstufe meines Geistes, und ist sie hierin auch nichts weiter als die veränderliche Frucht eines individuellen Denklebens, das sich bereits auf der nächsten Stufe seiner Entwickelung aufheben, weit übertreffen kann, so gilt sie doch andererseits in **ihrer** Sphäre auch nichts weniger als ein System in dem großen die Zeiten verbindenden Gestaltungsprozesse der einen Philosophie, das gleich sehr dem nächstfolgenden, vollkommnern weichen muß und doch ein Recht auf sein Dasein hat, inwiefern es eben da ist und den Eintritt größerer Wahrheitsannäherung möglich macht. Von diesem Gesichtspunkt aus wolle der freundliche Leser meinen wissenschaftlichen Versuch beurtheilen:

Der Weltorganismus ist einheitliches Zusammen-Sein und Leben vieler Einzelwesenheiten, deren jede, gleichwie sie in ihrer eigenthümlichen Selbstheit durch das Dasein der übrigen gesetzt ist, so auch ihrem Leben nach die Lebensbewegung der andern zur nothwendigen Bedingung hat. Leben aber ist Thun, folglich ist Lebensbedingtheit gleich Thunsbedingtheit, folglich ist das Thun des Einzelgliedes am Organismus durch das Thun der andern bedingt.

In Wirklichkeit nun tritt solche Bedingtheit da ein, wo die Ruhe der organischen Einzelwesenheit durch das Thun der übrigen zur Bewegung wird, welche letztere dann ins Thun der Wesenskraft selber übergeht. — Wenn nun aber dieses vom Kosmos und den in ihm einbegriffenen Einzelwesenheiten überhaupt gilt, so wird ebenso jedes besondere Glied und darum auch der Menschengeist, die höchste Säule im Bau des Weltalls, jenes organische Merkmal des bedingten Thuns an sich haben; und dies wird selbstredend auch weiterhin, wie von der einen ganzen Geistessubstanz, so auch von der Denkseite an ihr gelten, da das substanzielle Sein eben ein einheitliches Sein und sein Leben ein einiges ist; folglich wird auch das Denken als eignes Thun und als Thun andern Seins auftreten; folglich wird es genauer bestimmt, aus seiner Wesensruhe durch Thun fremden Wesens zum eignen Thun erregt. Solchen Vorgang nun darzustellen, wie das Denken aus seiner Ruhe erwacht und weiterhin sich selbst bewegt, bis es zum Höhepunkte seines Lebens gelangt — denn nichts anders verlangt das Problem in der Konstruktion des Wegs, wie wir zum Schöpfer gelangen, — wird meine nächste Aufgabe sein:

Das erste Bewegtwerden des Subjekts, welches sich durch den Wechsel des Zustandes in der Erkenntnißkraft als wirkliches Leben ausweist, ist ein Leben im bloßen Leiden; und die Art der leidentlichen Bewegung des denkfähigen Seins ist das Anschauen in der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung (äußeren und inneren Sinnes). Alles Sein nun, was das Denken im leidenden Bewegtsein erfasst, ist seiner Beschaffenheit nach nicht mehr das reine, in seiner isolirten Besonderheit gegebene Wesen des Weltalls — jeglicher Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung hat neben dem Charakter seiner ursprünglichen Wesensbeschaffenheit auch bereits den des Lebendigseins an sich. Lebendigsein des Gliedes am Organismus aber ist Erregtsein durch andere Potenzen, sonach Bestimmtwerden des bereits in sich durch sein Wesen bestimmten reinen Seins. Es verbinden sich sonach mit dem ursprünglichen Bestimmtsein des Seins durch sein Gesetztsein noch andere, nicht mit ihm selbst gegebene, sondern durch außer ihm vorhandenes, in gleicher Wesensselbstständigkeit daseiendes Gesetzsein hervorgebrachte Bestimmungen. Jedes durch den Sinn wahrgenommene Objekt trägt demnach, weil lebend am Ganzen, neben ursprünglicher Wesensbestimmtheit, das akzessorisch zu ihm hinzugekommene Bestimmtsein. Beide Arten des Beschaffenseins aber einheitlich verbunden, sind das bestimmt im

Leben sich entwickelt habende Ding, oder das konkrete Sein. Erfaßt nun das Subjekt im Sinneswahrnehmen die Objektivität, so erfaßt es sie in dieser konkreten Form und all die im Bewußtsein zurückgebliebenen Bilder des sinnlich Angeschauten tragen den Charakter der Konkretheit. Das Konkrete aber in seiner zahllosen Vielheit ist, seinen Einzelheiten nach betrachtet, Verschiedenheit, und keine der besondern Vorstellungen findet sich selbst wieder in der zahllosen Menge des Leidend-Erkannten. — Diesem ungeordnet vor dem Subjekt liegenden Chaos stellt sich in selbstischer Kraftfülle die denkende Monas gegenüber, um ihr eigenes Wesen daran zu entfalten und darzuleben; und unmittelbar darauf, nachdem der Geist anschauend die Einwirkungen des nach ihm gerichteten thätigen Außer-ihm erfasst, regt sich die noch streng in sich abgeschlossene Energie des Denkens selber und entfesselt sich, wirksam werdend an dem angeschauten Objekt. Die Art dieser nächsten geistigen Bewegung ist das Lebendigwerden des Verstandes, der selbstkräftig eingreift in die bunte Menge des Sinnerschauten und, höhern Zwecken dienend, es nach seinem Gesetz gestaltet. Wohl möchte ich aber fast sagen, daß Sinneswahrnehmung und Verstandesthätigkeit so nahe an einander gränzen, daß sie als verschieden Wirkende fast nicht zu erkennen sind; denn das sinnliche Wahrnehmen selbst, inwiefern es die Mannigfaltigkeit des Angeschauten erfasst, ist selbst bereits ein Unterscheiden des verschiedenartig von außen wirkenden Eindrucks, was ja der Verstand in der ersten Instanz seines Thätigwerdens selber ist. Das ist aber der Charakter des organisch gegliederten Denkvermögens, daß es als Gliederung verschiedenartigen Erkennens, eine Einheit, und darum ein Uebergehen seiner einzelnen Sonderkräfte in einander, darstellt. — Die Verstandesthätigkeit vollbringt sich aber folgendermaßen: das Denken ergreift die verschiedenen Einzelheiten in Form der Vorstellung und zerlegt sie nach ihrem Inhalt oder nach der Gesammtheit der in ihr enthaltenen Merkmale, worauf es die so entstandene Mannigfaltigkeit nach dem Eintheilungsgrunde des Beharrlichen und seines Gegensatzes sondert und, die vom Wechselnden am erschienenen Objekt getrennte Vielheit des Beständigen zur Einheit zusammenfassend, den Begriff bildet. Diese Funktion der Wesensaussonderung und begrifflichen Zusammenfassung wiederholt sich an den in der Wahrnehmung erfassten Einzelheiten, bis das Denken das Chaos konkreter Vorstellungen in eine kleine Zahl von Wesensbegriffen zusammengefasst hat, deren jeder in zahllosen Einzelheiten erscheint und eine Menge von angeschauter

Besonderheit in sich subsumirt. Fragen wir nun nach den einzelnen, durch die verständige Behandlung des Anschauungserfassens zurückgebliebenen Begriffseinheiten, so werden folgende der Hauptsache nach den Inhalt des Wesentlichen in dem sinnlich (körperlich und geistig) Wahrgenommenen ausdrücken und umfassen — wobei wir natürlich auf die Menge der hierin wieder enthaltenen und denselben elementarisch zu Grunde liegenden Begriffe nicht näher eingehen können, da solches hier keinen Zweck hätte, inwiefern nur die Hauptpunkte des zum Höchsten-Gelangens angegeben werden sollen: —

1) Begriff des Minerals oder Krystalls (unorganisch geformter Stoff).
2) Begriff der vegetativen Existenz (organisch geformter Stoff).
3) Begriff der animalischen Existenz (Synthese von Seele und entsprechendem organischen Körper).
4) Begriff des Menschen (Synthese von Subjekt und entsprechend organisch gebildetem Objekt — von Geist und Körper).

Hat nun das Denken den ersten Gegenstand seines inneren Bedürfnisses und Suchens, die Kraft des Fortbeharrens in den die Welt repräsentirenden Potenzen gefunden, was wir mit dem Begriff des Wesentlichen oder Substanziellen bezeichneten, so wird das als substanziell erkannte Viele das Material für neue Vernunftbewegung, deren Natur eine Vielheit von angebornen, des Wirklichwerdens harrenden, Prinzipien einwohnen. Wenn die erste in der vergangenen Denkthätigkeit vollzogene Vernunftfrage lautete: was in dem sinnlich Wahrgenommenen hat die Kraft als Seiendes zu beharren, oder was ist darin dauernde Selbstheit? — so lautet die zweite darauf folgende: hat das, die Kraft des Beharrens besitzende, in Vielheit gegebene Sein auch die Kraft der Selbstbewegung oder der lebendigen Selbstentfaltung? Gleichwie vorher antwortet die verständige Denkbewegung durch ihr erzieltes Resultat: daß dem einzelnen Beharrlichen für sich diese Selbstbewegungskraft nicht eigen sei, daß das eine Wesensbeharrliche am andern Beharrlichen zur Bewegung werde und daß kein Einzelnbeharrliches in Bewegtheit übergehe, außer durch Bewegtsein der übrigen Beharrlichen. Die Vernunftfrage negirend, knüpft der Verstand in seinem Einheitsstreben das mit Selbstbeharrungskraft begabte Viele in ein einiges vermittelst des wechselseitigen Lebens lebendes Ganzes, welches in seiner Gesammteinheit Selbstbewegungskraft besitzt. Das so vereint gedachte Substanzielle ist so zur Idee des lebenden

Weltorganismus geworden, dessen Leben in der Harmonie des Lebens des Einzelnen besteht. — Und wiederum wird das seiner Selbstheit nach Beharrungsmächtige, seiner Lebensfähigkeit nach aber nur im Verein mit der Gesammtheit Kraft habende Viele Material der Vernunft-Bewegung, indem diese nach der die Existenz beider genannten Kräfte bedingenden Macht frägt, welche der Verstand sowohl am einzelnen Weltgliede wie in der Totalität der Gliedervielheit negirt, worauf sich das vernünftige Denken vom Anschauungserfassten vollständig emanzipirt, indem es, die Fülle seiner Lebenskraft strömen lassend, das Weltdasein transszendirt und außer ihm die Macht seines zum Sein-Werdens setzt. — Sonach hat die Vernunft im bisherigen Verlaufe ihrer Bewegung zuerst den beharrlichen Inhalt des Angeschauten, dann die demselben inhärirenden Attribute des Beschränktseins in der Lebensbewegung (wobei jedes Begriffliche einzeln gedacht wird) und des Bedingtseins in Rücksicht auf das Werden des beharrlichen Seins erfasst. — Und was die Vernunft an dem Sinneswahrgenommenen that, indem sie, erkennend, sich nach dem Sein, nach dem Beweglwerden des Seins und nach dem Werden des Seins richtete, das wiederholt sie in ihrem rein schöpferischen, von dem Wahrnehmen unabhängigen Thun. Zu dem Bedingten das Bedingende in Befolgung des ihr einwohnenden apriorischen Gesetzes setzend, behandelt sie auch dieses nach Wesen, Leben und Ursache und zuerkennt ihm zunächst ein beharrliches Sein, von dem, als dem Bedingenden, das Bedingte als Selbstthat des Thuns desselben ausging. Ferner bestimmt sie das Wesen des Bedingenden als das durch sich selbst seiende und durch sich selbst sich bewegende; und dieses nach Sein und Leben durch sich getragene, denkend von der Vernunft selbstkräftig gesetzte beharrliche Wesen bezeichnen wir mit dem Namen des schlechthin Seienden.— Hiermit hat aber die Vernunft noch keineswegs dem Göttlichen einen Wesensinhalt gesetzt; sie hat zwar festgestellt, daß der (noch zu zeigende) Inhalt des Weltbedingenden ein beharrlicher sein müsse, und daß weiter dieser mit dem Prädikate der Beharrlichkeit begabte Inhalt ein die Ursache seines Lebens und die Kraft seiner Bewegung in sich selbst tragender sei; aber welches der Inhaltskern ist, dem eben Beharrlichkeit, Unbedingtheit und schlechthinnige Bewegung als Bestimmungen inhäriren, davon ist bisher noch gar nichts ausgesagt. Bis hierher aber reicht nur die schöpferische Kraft der Vernunft; nachdem sie das genannte Dreifache am Absoluten gesetzt hat, ist nichts mehr vorhanden, was sie rein thuend noch zu

dem Gethanenen hinzufügen könnte, um den innerlich für den Inhalt des Schlechthinnigen bestimmten, leergelassenen Raum auszufüllen. Gleichwohl fordert das Denken unabweislich die Bestimmung des als absolut anerkannten Inhalts und da der Strom des vernünftigen Selbstschaffens verronnen ist, so giebt sich das schaffende Denken selbst auf und das Erkennen bewegt sich wiederum im leidend thätigen Verstande, welcher das von der Vernunft Geschaffene leidend erfasst und, daran thätig werdend, Folgerungen zieht und die Erkenntniß des Göttlichen weiter ausbildet. — Indem die Vernunft die Ursache des Weltgewordenseins als der Welt einwohnend negirte und sie außer dem Wesen derselben seiend setzte, hat sie 1) ein neues Sein gesetzt 2) von diesem Sein ausgesagt, daß es für sich allein außer der Welt da ist, 3) daß es die Ursache des Weltgewordenseins sei. In einem Satz zusammengefaßt heißt dies: es ist ein außerweltliches Welt hervorbringendes Wesen; oder, wenn man für welthervorbringendes Wesen „Gott" setzt: es ist ein außerweltlicher Gott. Weiter hat die Vernunft diesem göttlichen Wesen die Attribute des durch sich selbst-Seins und -Bewegtseins zuerkannt. Durch sich selbst aber ist dasjenige, was in sich den vollen Grund seines Seins hat, zu dessen Wesen es also gehört, daß es schlechthin sei; und in wiefern es als solches nie anfangend und nie untergehend gedacht werden kann, trägt es in dem Durch-sich-selbst-Sein das Attribut der Ewigkeit und schließt darum das Moment der Zeitlichkeit vollständig von sich aus. Wenn nun ferner die Vernunft das göttliche Sein als durch sich selbst bewegt-seiend gesetzt, ihm somit die volle Kraft seiner lebenden Selbstentfaltung (oder vielmehr seines Selbstentfaltetseins) vindizirt hat, so muß dieses göttliche aus sich Heraustreten schlechthin anfanglos und endlos sein, da das Sein des Göttlichen von Ewigkeit war und mit ihm gleich ewig die Macht des durch sich lebendig-Seins, folglich das Leben nie beginnend und nie aufhörend gedacht werden muß. Ein Leben aber, welches Anfang und Ende ausschließt, ist kein zeitliches, folglich kein Nacheinander, sondern eine simultane Bewegung des vollen göttlichen Wesens, ein ewiges aus sich Heraustreten der Gottheit in der Gesammtfülle ihres Wesens. Verbinden wir diese Resultate mit dem obigen Satze, so heißt er jetzt weiter: der außerweltliche Gott ist ewig in seinem Sein und absolut vollkommen in seinem ewigen Leben, inwiefern er stets sich ganz und gar darlebt. Worin besteht nun aber das eigentlich Gehaltvolle am göttlichen Sein? die erste, relative, Bestimmung des Göttlichen war, daß es die Welt gesetzt

habe. Die Welt aber ist ihrem Wesen nach nicht Gott, da sie, wie gefunden, das Kardinalattribut des Durch sich-selbst-Seins, welches nothwendig dem göttlichen Wesen inhärirt, nicht besitzt. Sie ist demnach auch keine bloße Umgestaltung des göttlichen Wesens, keine Erscheinungsbesonderheit der göttlichen Selbstheit, noch auch ein durch Emanation aus Gott Hervorgegangenes; denn in beiden Fällen wäre wesentliche Identität zwischen Welt und Gott, der die Welt nicht ist. Wenn nun aber die Welt doch ist und doch nicht Gott ist, und andererseits Gott sie gesetzt hat, und doch nicht sich selbst in ihr weiter gesetzt hat, so muß Gott, die Welt setzend, ein Anderes, als er selbst ist, gesetzt haben. Das schlechthinnige Setzen eines fremden Seins aber, das Werden lassen eines Beharrlichen aus dem inhaltlosen Nichtsein heißt „Schaffen." Gott hat demnach die Welt geschaffen oder aus dem Nichtsein zum Sein gerufen. Darin aber, daß Gott die Welt schuf, liegt, daß er, die Welt schaffend, sich bewegte, und fragen wir nun nach derjenigen Seite seines Wesens, welche im Schaffen sich bewegte, so bietet sie sich uns zunächst als die Fähigkeit des Schaffens dar, zu welcher wir gelangen, wenn wir von dem gefundenen, aus Gott herausgetretenen Schaffen das demselben zu Grunde liegende Allgemeine abstrahiren. Die Schöpferkraft im vollen Sinne des Wortes aber ist der höchst denkbare Gipfel der Spontaneität eines Seienden überhaupt. Des Menschen ganze Kraft besteht wesentlich darin, daß er die Gebilde der Natur zu entformen und nach praktischem Zweck oder nach eigenem Kunstgedanken umzubilden vermag. Stellen wir nun menschliches und göttliches Wirksamsein neben einander, vergleichen wir das Wesen-setzen des Göttlichen aus dem Nichts mit dem menschlichen Umgestalten der Natur, so erscheint das menschliche Schaffen gegenüber dem göttlichen Schaffen fast gleich dem Nichts oder der Negation des Schaffens. Inwiefern nun Gott, schaffend, alles macht, heißt er Allmacht, welche sonach die Kraft ist, das Seiende zu setzen und dadurch vollkommen zu beherrschen, worin nicht nur die Macht des Veränderns desselben, sondern gleichsehr die Macht des Setzens und Vernichtens desselben — die Konstruktion und Rekonstruktion des Gewordenen — eingeschlossen ist. Wenn nun aber Gott, allmächtig sich bethätigend, die Welt aus dem Nichts setzte, so ist dieses Thätigwerden seiner Natur nach nicht auf ein Anderes gerichtet, inwiefern dieses nicht vorhanden ist; gleichwohl aber doch wiederum ein Anderes zum Gegenstande habend, inwiefern ein von Gott getrenntes Verschiedensein daraus hervorgeht. Bethätigt sich

nun diese Schöpferkraft, so bewegt sich darin Gott selbst. Das Bewegtsein aber setzt nothwendig ein Bewegendes voraus; und dieses Bewegende in Gott nun ist er selbst, da wir ihm oben volle Selbstbewegungskraft zuerkannten. Vermag nun Gott sich selbst zu bewegen, so ist diese Selbstbewegungskraft ihrem Inhalt nach auch ein produktives, jedoch auf den Umfang des göttlichen Wesens beschränktes Setzen und zwar das Setzen der Bethätigung des thätig werden könnenden göttlichen Wesens. Das Wirksamsein der Wesenbewegungskraft aber ist das Handeln: das Handeln jedoch setzt wiederum seiner Natur nach nothwendig ein dem Wesen immanentes Streben nach Wesensbethätigung voraus und dieses ist das eigentliche Wollen, ohne welches die Möglichkeit der Selbstthätigkeit nicht begriffen werden kann. Hiermit haben wir den Schöpfer erkannt: 1) als ein rein sich selbst, rein seine Selbstbewegung bezweckendes allgemeines Wollen; 2) als ein vermittelst des auf die Selbstbewegung gerichteten Wollens bewegbares, das Setzen des Außer-sich bezweckendes Setzen. — Forschen wir weiter nach der dem göttlichen Wollen immanenten Beschaffenheit, so müssen wir es ein schlechthin freies nennen. Frei aber ist dasjenige Wollen, welches schlechthin bloß das Wesen des Selbst zu entfalten oder ein Handeln, entsprechend dem Selbst, hervorzurufen strebt, und in dieser seiner Darlebung kein Hinderniß hat. Gott ist demnach ein ewig in seiner Fülle vollkommen sich darlebendes Wesen, welches über und neben sich kein Sein habend, das ihn gegen sein Selbst zu handeln bestimmen könnte, in seinem Willen nur das schlechthinnige Thätigsein des göttlichen Seinsinhalts zum Zweck hat. Wiewohl nun das Wollen in Gott vereint mit dem Denken und Bewußtsein sich vollzieht (das Denken haben wir aber noch nachzuweisen), so ist doch Gottes Wollen nicht als ein in der Willkühr gedoppeltes, nicht als ein Sich-entscheiden-können für dieses oder jenes zu denken, und darum nicht erst an eine vorangegangene vernünftige Ueberlegung gebunden. Es vollzieht sich unmittelbar in Uebereinstimmung mit dem, dessen Akzidenz und Verwirklichungsbedingung das Wollen ist, sonach also auch in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Denken, welches, inwieweit es Anschauung des göttlichen Seins und Lebens ist, eben auch das göttliche Sein zum Gegenstande seines Schauens hat. Vom Standpunkte des Menschen wäre ein solches sich unmittelbar ohne vorangehende Entscheidung vollziehendes Wollen, wie im göttlichen Leben (Leben im weitesten Sinne nach aller nur denkbaren Bewegung des göttlichen

Seins) nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit, da der Mensch, ohnehin das Werk eines Andern, sich unmittelbar nach dem ihm von Außen gegebenen Gesetze darleben müßte. Gott dagegen ist schlechthinnige Willensfreiheit, indem er ewig die durch sich selbst seiende Fülle seines Seins vollkommen lebend entfaltet und darin sich eben vollkommen entfalten will. — Wenn nun Gottes Wesen „schaffend" oder „allmächtig" sich verwirklicht und dieses Schaffen nichts anderes ist als ein fremdes Sein hervorrufendes Sich-Bewegen des Schöpfers, so fragt sich ferner, wie diese Schaffensthätigkeit näher aufzufassen sei. Wäre der Kosmos Gott selber und nichts weiter als eine veränderte Form seiner Wesenheit, eine Entwickelungsstufe des schöpferischen Lebens, so bedürfte es keines göttlichen Setzungsakts, um die Welt zum Sein zu rufen; sie würde sich dann, ähnlich wie im Kleinen der Baum aus dem Samenkorn, aus dem Wesenskern der göttlichen Natur entfalten, und solch ein Sich-entfalten kann sich blind vollziehen. So aber ist das Schaffen der Welt, wie aus der Vernunftbewegung dargethan, das Setzen eines ganz Andern, als das Setzende selber ist; das Gesetzte ist Produkt der Lebensbewegung des Schöpfers, gleichwohl negirt es ihn aber seinem Wesen nach. Ein solches Schaffen des Schöpfers kann demnach nicht das blinde pflanzliche Werden desselben zu etwas sein; das Aus-sich-heraussetzen eines Verschiedenen verlangt unabweislich die Vorbildung desselben im spontanen Denken und kann, nur so aufgefaßt, begriffen werden. Diese Vorbildung des kosmischen Seins im schöpferischen Denken ist aber identisch mit schöpferischem Setzen desselben im Gedanken, mit dem rein thätigen Ausgebären desselben aus dem göttlichen Denken; denn selbstredend ist, angenommen, daß eine Einwirkung des Alls auf das Erkennen des Schöpfers zu statuiren wäre, dieß unmöglich, da das Weltsein eben noch nicht vorhanden ist, um die Rezeptivität dieser Art in Gott irritiren zu können. Zugleich aber muß das göttliche Denken ein Anschauen, ein rein geistiges Erfassen des schöpferisch hervorgebrachten Inhalts sein, da andrerseits das Göttliche vom denkend-Erzeugten kein Bewußtsein hätte, sonach die aus der Allmacht fließende Umwandlung desselben in das Sein nicht stattfinden könnte. Abstrahiren wir sonach aus der Weltidee-Schöpfung und Anschauung die in derselben thätig erscheinenden göttlichen Wesensseiten, so erhalten wir nächst dem bereits gefundenen Weltsein-Setzungsvermögen auch das des Weltidee-Setzens und -Erfassens, oder nächst der Allmacht die Allwissenheit im vollen (spontanen und rezeptivem) Sinne des Worts. Ist

aber der Inhalt des göttlichen Allwissens der, daß es rein schöpferisch die Weltidee setze und schaue, so ist das göttliche Allwissen reine Vernunft, höchste Denkspontaneität, — welche die letzten Gründe des Seins nicht bloß dem thatsächlichen Sein gegenüber- und nach-setzt, sondern vor dem Sein sein Wesen im Gedanken erschafft — und ebensosehr das Schauen seines aus der Denkthätigkeit gewordenen Produkts der Weltidee. — Wenn aber weiter das göttliche Denken sein denkend-gesetztes Weltgebilde anschaut, wie dargethan ist, so schaut es darin nicht nur das bloße Denkprodukt, sondern das darin thätig seiende Denken selbst, denn Gedanke ist nichts anders als wirklich gewordenes Denken; das wirkliche Denken schließt aber ein Sich-bethätigen-wollen des Denkens und darin das diesem Wollen zu Grunde liegende, das göttliche Wesen mitkonstituirende Denken selbst voraus. Wir wissen sonach, daß sich Gott in der Anschauung des wirklich gewordenen Denkend-Seins als ein denkend-Wesenhaftes erfasst; und fasst er sein in diesem sich als Wesen-Erfassen bethätigtes Denken wiederum, so erkennt er darin sich selbst nicht mehr bloß als Denkend-Wesenhaftes, sondern vielmehr als das seine Denkwesenheit wissende denkend Wesenhafte. Sonach weiß sich Gott als von sich wissendes Denkwesen. Zugleich aber muß sich Gott als ein lebendes von sich wissendes Denkwesen wissen, inwiefern er sich in der durch ihn gesetzten Weltidee als denkend-Bewegtsein erfasst. Dem wirklichen Denken oder dem denkend-Bewegtsein ist das Wollen immanent, oder vielmehr das realisirte Denken ist zugleich das realisirte Wollen selbst, inwieweit dieses mit dem Denken als einer Seite des göttlichen Wesens im Zusammenhang steht. Gott weiß sich sonach als selbstbewußtes, mit Wollen begabtes, und lebend bewegtes Denkwesen. — Nachdem wir dieses in Gott erkannt haben, fragen wir weiter, ob wir sein Wissen von seiner Wesenheit auch über sein Denken hinaus sich erstreckend denken können? Wenn, wie wir oben gezeigt haben, Gott eine Substanz ist, d. h. ein in Einheit beharrendes Wesenhaftes, und wenn andrerseits Gott sich als denkend schaute, worin liegt, daß er das Denken seinem ganzen Inhalt nach schaute, so muß er, indem er sich als Denkwesen erfasste, die Denkseite seines Wesens ihrem vollen Inhalt nach erfasst haben, sonach die Gesammtheit des dem Denken einwohnenden positiven und negativen Bestimmtseins. Die negative Beschaffenheit am Denken ist diese, daß es als eine Seite der einigen göttlichen Substanz den Charakter der Bezogenheit auf die andern Wesensseiten an sich tragen und so in seiner

Gestaltung den vollkommenen Hinweis auf das Fehlende und doch nicht das Denken seiende, wohl aber zur einen vollen göttlichen Substanz Gehörende ausgeprägt haben müsse. Gott muß sonach in dem Erfassen einer Seite seines Wesens sein ganzes Wesen erfassen; folglich muß Gott sich auch als Allmächtiges wissen. Gleichwie nun aus dem Erfassen des Denkens das Erfassen der mit-Wesen-seienden Allmacht folgen mußte, so folgt gleichsehr aus der Anschauung des in Setzung der Weltidee thätigen Denklebens und des darin wirklich seienden Wollens, das Anschauen des göttlichen Gesammtwirksamseins oder Lebens und des darin realisirten Gesammtwollens. — Wenn nun, wie wir oben zeigten, Gott, denkend, sein wirksam gewordenes Denken, die Weltidee erfasst hat, so hat er darin nicht nur sich als abstraktes Denken erfasst, sondern zuerst als ein so wirksam Gewordenes, wie wirksam gewesen es eben die Weltidee ausweist; er erfaßt sich sonach als in bestimmtem Verhältniß zur Wesenheit seines Denkens sich bethätigt habendes Denken. Da aber, wie oben gezeigt, in Gott sich absolut frei und darum vollkommen seine Wesensfülle entfaltet, so muß Gott, indem er das Sich-verhalten seiner Denkbewegung zum gesetzmäßigen Inhalt des Denkens selber erkennt, nothwendig die innere volle Harmonie zwischen wirklichem denkend Bewegtsein und möglich bewegbarer Denkwesenheit in sich erkennen. Das Innewerden der Harmonie zwischen Sein und Bewegung ist aber gleichsehr ein Innewerden des vollen Sich-ausgebreitet-habens des göttlichen Seins im vollendeten Denkleben, das Bewußtsein des vollen Erschlossenseins der göttlichen Selbstheit nach ihrem eignen, frei aus sich herausstrebenden Gesetze; und dieses Bewußtsein ist verbunden mit dem innern Wohlgefühl, welches das Denkende empfindet, wenn es sich selber frei und in voller Blüte entfaltet weiß. Sonach hat Gott, sein denkendes Selbst im Gedachten in Vollkraft entfaltet wissend, ein inneres Wohlgefühl. Abstrahiren wir aber aus diesem in Wirklichkeit vorhandenen Wohlgefühl das demselben zu Grunde liegende Allgemeine, so besitzt Gott nach der Denkseite seines Wesens, das Vermögen, die Harmonie zwischen Leben und Sein an sich selber inne zu werden. — Erfaßt sich nun aber Gott nach einer Seite hin als solches den Einklang in sich selbst Wahrnehmendes, worin er sich der Natur der Sache gemäß nur dann erst bewegen kann, nachdem er Wesen, Bewegtsein und darin sein Wollen erkannt hat, so erfaßt er sich eben darum, weil, wie bereits gesagt, das Göttliche eine einige vielseitige Substanz ist, in dem einseitigen sich als Ein-

klang seines Seins und Lebens=Wissen, als volles Gesammtwissen der Harmonie zwischen Wesen und Lebensbewegtheit überhaupt nach allen Richtungen des Seins und Lebens. Sonach weiß sich Gott als Denkendes und Schaffendes, als denkend und schaffend vollkommen sich Darlebendes, und darin als absolut frei wollend; endlich aber als das die volle Uebereinstimmung zwischen Sein und Leben Innewerdende, oder kürzer als das sein vollkommenes Sich=darleben Empfindende. — Erfasst sich nun aber Gott nach der Gesammtheit seines Wesens (an welchem nothwendig auch die Attribute des durch sich Seins und Lebens haften) und seines Bewegtseins in den einzelnen, von uns an ihm unterscheidbaren Seiten, so erfasst er sich in dem Erkennen des wechselseitigen Bezogenseins derselben auf einander, oder vielmehr in dem Erkennen des wirklichen Verwachsenseins derselben zur Einheit nothwendig als unzertrennbare, seiend und lebend ewige Substanz, an der, in Trennung gedacht, eine Vielheit von Momenten unterscheidbar wird. Das vollkommene sich Wissen nach Sein und Leben aber ist absolutes Selbstbewußtsein; folglich ist Gott ein vollkommen seiner Selbstvollkommenheit nach Sein und Leben Bewußtes. Erfasst sich nun Gott wiederum als ein sich als selbstbewußt Wissendes (worin nothwendig das Wissen von sich als dem sich als schlechthinnige Willensfreiheit Bewußten enthalten ist), so erfasst er darin seine Persönlichkeit; er manifestirt sich also nicht bloß als Person, sondern weiß sich auch als solche. — Fassen wir nun alles dieses in begrifflicher Einheit zusammen, so ist Gott die ewig durch sich seiende und durch sich vollkommen lebende substanzielle Einheit des Allschaffens, Allwissens, Allwollens und Allseeligseins — als welche Einheitsfülle er sich in seinem Sichselberschauen erfaßt, oder kurz: Gott ist schlechthin die Fülle des Seins und Lebens, der an sich vollkommene Geist.

Hiernach zeichne ich, in Rücksicht des zu liefernden Vergleichs, den eben gegebenen Weg, wie wir zur Anschauung und begrifflichen Erfassung des Schöpfers gelangen, nach seinen Hauptmomenten: Das Erste, was der Mensch, wenn er, dem Selbstzweck folgend, mit Bewußtsein seine eigne Vollendung anstreben will, zur Entwickelung seines Denkens thun muß, ist: daß er die Vielheit des Konkreten schaue. Der konkrete Eindruck ist derjenige, dem vor allem Andern der Platz im Erkennen gebührt; denn er allein vermag die eine große Bewegung des Denkens zu eröffnen und ist bestimmt dazu durch den organischen Charakter des Kosmos, an dem der Mensch und was sonst noch konkrete Eindrücke hervorrufen kann, Theil hat.

Das konkrete Wahrnehmen aber ist gleich dem Sein, durch dessen Wirksamkeit es verursacht wird, zahlreich und vielgestaltig; denn es beherrscht die Totalität der in der einen Weltidee enthaltenen Begriffe, sonach eine Vielheit einzelner beharrlicher Sphären, deren jede es in unzählige sich von einander unterscheidende Individuen verwandelt. Naturgemäß ist der Sinn für alle Sphären gleich geöffnet und empfänglich; es muß darum der zum Höchsten gelangen wollende Mensch auch in alle hineinschauen und nicht mit zu frühem Wirksamwerdenlassen seiner Selbstheit nur eine oder die andere in beliebiger Auswahl zur Betrachtung für sich bestimmen. Das Reich des Konkreten aber erschöpft sich, inwieweit es für uns erfassbar ist, in dem zahllosen Vielfach- und Verschieden-werden der Begriffe des Menschen, des Thieres, der Pflanze und des Krystalls (wobei ich unter Krystall jegliche Art unter bestimmter Gestalt an einander tretender stofflicher Theile verstehe, welche, inwiefern sie ein Einiges darstellen und so aneinander halten, immer ein Festes sind und nur beschränkter Anschauung, die Alles im Verhältniß zu menschlicher Stärke, also relativ auffasst, einmal als fest, ein andermal als weich und flüssig u. s. w. erscheinen); demgemäß hat das sich entwickelnde Denken alle Reihen des Besondersseins, also krystallinisches, vegetatives, animalisches und menschliches Besonderssein gleichen Maaßes zu beschauen und zwar muß es Jegliches nach seinem möglichst vollen Wirklichsein betrachten, damit es das ganze Konkrete und nicht bloß seine Halbheit erfasse. So aufgefasst ist das Konkrete Gegenstand des Denkbewegungsanfanges oder das erste Wissensmoment in der Kette des zum Schöpfer-Gelangens. — An der Vielheit der genannten konkreten Begriffe muß das Denken selber thuend sich entfalten und, das Beharrliche suchend, am veränderlichen Wechsel die reinen, die Fülle des Konkreten nach seiner zusammengehörenden Einzelheit wesentlich umfassenden Begriffseinheiten in eigner Thätigkeit suchen und formiren. Der Anschauung des Konkreten sich hingebend und mit ihr die eigne Kraft vereinend, bildet das Denken jene vier Einzelheiten, deren Verwirklichtsein in zahllosen Individuen das erste Moment unseres Erkenntnißprozesses war. Rein für sich aufgefasst, also von lauter beharrenden, mit einander eng verknüpften Momenten gewebt, sind die vier Abstraktheiten „Mensch, Thier, Pflanze, Krystall," das in sich vierfach getheilte zweite Moment des Zum-Schöpfer-Gelangens. Und wie die Vernunft, sich zu regen beginnend, am Suchen nach dem Beharrlichen sich thätig bewies, so setzt sie in gleicher Weise

ihr gebundenes Wirksamsein fort, indem sie nach der Kraft des Sich=selber=bewegens am seiend Gefundenen weiter forscht, deren Vorhandensein am Einzelnen der vier Beharrenden der unterscheidende Verstand negirt; aber die Vierheit rein abstrakten Gedachtseins zur Einigkeit verknüpfend, und so das Abstrakte zur Idee des vereinigten Weltseins bildend, gewahrt das Denken an solchem zur harmonischen Einheit gegliedertem Sein die Macht des Sichselberbewegens oder des Sichselberdarlebens, die wie dem einen großen Ganzen, so dem davon umfaßten Theilweltlichen, inwieweit es Glied der Einheit ist, Leben und Wirksamsein giebt. Und solches Erfassen des vierfachen reinen Begriffs in organischer Einheit zum Zwecke des Sichselbstbelebens in konkretem Wirksamwerden — oder der sich selbst Leben gebenden Weltidee nach gefundener Lebensunzureichlichkeit am Einzelbegriff ist das dritte Moment im Hinaufgange des Denkens zum Schöpfer. — Und gleichwie das Denken hierin den Grund und die Quelle des Lebens im Sein suchte und fand, so thut es jetzt den letzten gebundenen Schritt im Schauendgegebenen, indem es am Weltbeharrlichen die Quelle oder Macht seines Selbstseins sucht; aber weder das Einzelbegriffssein (vom Höchsten bis zum Niedrigsten) noch die in der Weltidee vereinigte vierfache Begrifflichkeit bietet dem forschenden Verstande das Attribut des Aussichselberseins, und solche schlechthinnige Negation des Durchsichselberseins des Weltseins vor dem Erkennen ist das vierte Moment am weiterstrebenden Denken, das, die Regung der Selbstkraft in sich fühlend, einen kühnen Sprung thut und, sich loßreißend von dem angehängten Ballast des ihm gewaltsam eingeprägten Schauensinhalts, in reiner Spontaneität ein einiges Sein setzt, dem die Attribute des Lebend= und Seiend=durchsichseins untrennbar inhäriren, und welches, obwohl seiner wesentlichen Beschaffenheit nach die Welt nicht seiend, die Macht des Seins der Welt ist; und diese im reinen Schaffen der Vernunft gewordene Idee des durch sich selbst seienden und lebenden Weltseinsquells ist das fünfte Moment. Und was das Denken so in kühnen Schwunge als seiend gesetzt, dem strebt es weiter einen Inhalt zu geben, an dem die Attribute des Schlechthin=seins und =lebens haften; aber in Verabscheuung jener Knechtschaft, wo es wach werdend, Träger fremder Thätigkeit war, verschmäht es auf das Geschaffene zurückzuschauen und aus der leidend erfaßten That dem Thuenden selber einen Inhalt zu geben; es ergreift vielmehr verstandesthuend sein eben schöpferisch Gedachtes, analysirt es und bestimmt so durch Sonderung und ei=

nige Verbindung den nähern Inhalt des göttlichen Seins. Solche Analyse und Synthese vollzieht sich aber, indem das Denken das an und für sich Seiende, inwiefern es Ursache des Weltseins ist, zergliedert und die hierdurch näher bestimmten durch das Weltschaffen mitgegebenen verschiedenen Wesensmomente sowohl unter sich wie mit den gleich zu Anfang gesetzten Attributen des durchsichseins- und -lebens verbindet; welches einheitliche Erfassen der göttlichen Wesensvielseitigkeit identisch ist mit begrifflicher Bestimmung des Schöpfers. Dieses Bestimmen des vollen einigen göttlichen Wesensinhalts nun vermittelst des Denkens und des rein spontan-Gedachten oder das genauere die Wesenserfassung zur Folge habende Betrachten und Unterscheiden des vernünftig Gesetzten ist das sechste Moment im Gelangen zur Schöpferidee; und fassen wir dieses sechste Glied der Denkbewegungskette in seinem Resultat, wie es sich unmittelbar zur Einheit der göttlichen Wesensvielseitigkeit abschließt im Begriffe des Schöpfers, so sehen wir darin zugleich das Schlußglied unserer ganzen Denkbewegung. — Dem gegenüber setze ich nachfolgend die Platonische Art, zur Anschauung des Schönen zu gelangen, auseinander; ich gebe aber wegen des beschränkten Raumes keine ausführliche Entwickelung davon, sondern nur eine wortgetreue Uebersetzung des hierher gehörenden Abschnitts aus Plato's Gastmahl und darauf eine übersichtliche Darstellung seines Erkenntnißprozesses nach den Hauptmomenten, wobei ich jedoch in dialektischer Weise zu Werke gehe.

„In die bisher erörterten Geheimnisse der Liebe bist auch Du vielleicht o Sokrates eingeweiht worden; ob Du aber in ihre tiefe Werkstätte einzudringen vermagst, um deren Willeu sie selber, wenn man sie richtig faßt, da sind, das weiß ich nicht. Ich will sonach (sprach sie) darauf näher eingehen und Dir mit aller Bereitwilligkeit entgegenkommen. Strenge dich nur an, mir nach Kräften zu folgen. Wer nämlich (sprach sie) auf dem richtigen Wege hierzu gelangen will, der muß schon von Jugend auf schöne Körper betrachten, und zwar muß er zuerst einen Körper lieben, wenn er richtig vorwärts schreitet und daran schöne Gedanken erzeugen. Dann aber muß er erwägen, daß die Schönheit jeglichen Körpers mit der Schönheit anderer Körper verschwistert sei; und wenn man das Schöne in der Art als maßgebend betrachten muß, dann wäre es wahrhaft sinnlos, wenn man die Schönheit aller Körper nicht für ein und dieselbe halten wollte. Wer aber dieses einsieht, der wird nothwendig in der Lage sein, alle schönen Körper zu lieben

und in Hintenansetzung und Geringachtung der heftigen Liebe zu einem von letzterer ablassen. Hiernach aber muß er die Schönheit, welche den Seelen einwohnt, höher stellen als die des Körpers und in Befolgung dessen den seelischen Adel an Jedem für genügend erachten, auch wenn er an körperlicher Gestalt unscheinbar sein möchte; er muß ihn lieben und pflegen und solche Erkenntnisse zu erzeugen sich bemühen, die geeignet sind, die Jünglinge edler zu machen, auf daß er nothwendig zur Beschauung des Schönen in den Pflichten und Gesetzen geführt werde; und er muß einsehen, daß alles dieses ihm verwandt sei, damit er die Schönheit, welche im Körper sich vorfindet, niedrig stellen lerne. Nachdem er die Pflichten kennen gelernt, muß er zu den Wissenschaften fortschreiten, damit er gleichfalls die Schönheit der Wissenschaften betrachte und zur Fülle des Schönen bereits hinaufblickend, nicht mehr sklavenmäßig die Schönheit am Einzelnen liebe, sei es ein schöner Knabe oder Mensch überhaupt oder eine schöne Pflicht — er wäre sonst ein unnützer und kleinlicher Wicht; — sondern zu dem großen Meere des Schönen gewendet und schauend, viele treffliche und erhabene Gedanken und Erkenntnisse erzeugen in der neidlosen Philosophie, bis er hierin gekräftigt und gestärkt eine solche einige Wissenschaft gewahr wird, welche von solchem Schönen handelt. — So achte denn, sprach sie, so streng als möglich auf meine Worte. Wer bis hierher in der Liebe vorgedrungen ist, das Schöne stufenweise und in richtiger Reihefolge beschauend, — der wird am Höhepunkte der Liebe bereits anlangend, plötzlich ein seiner Natur nach wunderbares Schöne erblicken; jenes eben, o Sokrates, um deßwillen alle vorangehenden Arbeiten unternommen waren. Vor Allem ist es ewig, nicht werdend, nicht vergehend, noch zunehmend oder abnehmend; ferner nicht nach einer Seite hin schön, nach der andern häßlich; nicht bisweilen schön, bisweilen häßlich; nicht in Vergleich zu dem Einen schön, in Vergleich zum Andern häßlich; nicht hier schön, dort häßlich — gleichsam als ob es vor Manchen schön, vor Manchen häßlich wäre; noch wird es sich wiederum (dem Beschauer) so darstellen wie ein schönes Angesicht, oder wie ein paar schöne Hände, noch wie irgend etwas anders, was zum Körper gehört; ebensowenig aber als ein Gedanke, oder als eine Wissenschaft, noch überhaupt als etwas in einem Andern Seiendes, wie z. B. im Thiere, auf der Erde, im Himmel, oder wo es auch immer sein mag; sondern es ist seinem Wesen nach ein ewiges Einförmigsein mit sich selbst; alles Andere aber ist schön, indem es an Jenem theilnimmt

und zwar in solcher Weise, daß es durch das Entstehen und den Untergang des Andern weder zu- noch abnimmt und in keinerlei Weise leidend berührt wird. — Wer also, hievon durch richtige Knabenliebe sich aufschwingend, jenes Schöne zu schauen beginnt, der ist beinahe am Ziele angelangt. Das also nun heißt auf dem richtigen Wege zur Liebe gelangen oder von einem Andern geführt werden, daß man von diesem Schönen aus um jenes schlechthin Schönen willen aufzusteigen beginne und gleichsam in Anwendung einer Stufenfolge von einem zu zweien, von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern zu allen schönen Pflichten und von den schönen Pflichten zu den schönen Wissenschaften fortgehe, bis man endlich von den Wissenschaften zu jener Wissenschaft gelangt, welche die Wissenschaft jenes Schönen selber ist, und man so schließlich das Schöne selber umfaßt. An diesem Orte des Lebens, lieber Sokrates, sprach die freundliche Seherin, ziemt es, wenn überhaupt wo, das Schöne selbst schauend, dem Menschen zu leben. Wenn Du dieses einmal gesehen, so wirst Du es viel höher schätzen als Gold und Gewand, als schöne Knaben und Jünglinge, durch deren Anblick Du Dich nur gar zu gern hinreißen ließest, gleich vielen andern, die am liebsten nur ihre Lieblingsknaben sehn und unaufhörlich mit ihnen umgehen möchten und, wenn es anginge, über diesem Anblick und Umgang Essen und Trinken vergäßen. Wie groß erst, sprach sie, ist das Glück, wenn es einem glückt das Schöne selber zu erblicken, lauter, rein, unvermischt, — und er das göttliche Schöne nicht getrübt von Menschenleib und menschlicher Farbe und von vielfachem andern sterblichen Tand, sondern in seiner reinen Einfachheit erfassen kann? Meinst Du etwa, sprach sie, daß das Leben desjenigen Menschen geringfügig werde, der dorthin und nach Jenem schaut, dem es an einem Beschauer und Theilnehmer gebricht? oder erwägst Du etwa nicht, sprach sie, daß es ihm, dem einsam Schauenden, vor dessen Blick das Schöne aufgedeckt liegt, dort beschieden sei, nicht bloß Bilder der Tugend, sondern Tugendwirklichkeiten zu erzeugen, da er nicht an ein bloßes Bild, sondern an die Wirklichkeit selbst beschauend herantritt? Wer aber wirkliche Tugend erzeugt und gepflegt hat, der wird zum Gottgeliebten und der Unsterblichkeit theilhaftig vor allen andern Menschen.

Am platonischen Erkenntnißprozeß ist das erste wesentliche Moment oder Objekt, dessen sich das Erkennen zu bemächtigen hat, wenn es zum höchsten Aufschwung seiner sich darlebenden Selbstheit emporsteigen will, der schöne konkrete Mensch. Konkret aber

ist derjenige Mensch, welcher, indem er das ist, was er eigentlich ist, zu gleicher Zeit ein andres ist, als er eigentlich ist. Dieses Anders sein aber ist, näher bestimmt, das am Menschen, was er nicht ursprünglich durch sein Gesetztsein ist, oder das, was nicht wesentlich an ihm ist und darum außerhalb der Wesenheit an ihm liegt. Das Unwesentliche am Menschen ist aber weiter, da es am Wesen selber haftet und mit diesem zur Einheit verwachsen ist, eine Bestimmtheit des durch das Gesetztsein einer Wesenheit gegebenen Wesens selber; und fassen wir das ganze Wesen des Menschen als Bestimmtheiten an sich tragend, die es rein für sich betrachtet nicht an sich hat, so haben wir darin die äußerlich bestimmt gewordene oder zur Wirklichkeit gelangte reine Menschennatur, und der Inbegriff der Synthese zwischen Seiendem und Wechselndem am Menschen ist das, was oben der „konkrete Mensch" genannt wurde. Der konkrete Mensch involvirt demnach 1) das Moment des durch sein Sein gesetzten Bestimmtseins (die vielseitige Substanz) 2) das Moment des nicht durch sein Sein an ihm Gesetzten und 3) das Moment der innigen Vereinigung oder der Synthese beider. — Findet nun im konkreten Menschen ein solches synthetisches zum Eins zusammenfließen des innern und äußern Bestimmtseins statt oder, was dasselbe ist, wird das Wesentliche am Menschen in dem konkreten Menschen in Wahrheit wirklich, so ist damit von selbst gegeben, daß das reine menschliche Wesen die Fähigkeit besitze, zur Wirklichkeit oder zur Einheit mit akzidentellem Beschaffensein zu werden; und als solche Fähigkeit wird sie in sich selber wiederum ein Gesetz haben, nach welchem sie, wirklich werdend, sich richtet und die hinzutretenden Beschaffenheiten sich ordnen läßt. Dasjenige Sich zum äußern Bestimmtsein entfaltet haben des reinen Menschen nun, welches in Uebereinstimmung mit dem hinfür in der Fähigkeit zum Wirklichwerden vorhandene Gesetz vor sich gegangen ist, heißt ein Schönes, und inwiefern ihm der Charakter der Schönheit nur dadurch geworden, daß es sich nach dem Gesetz des im Menschen ursprünglich Gegebenen richtete, hat es solche vom Wesentlichen im Menschen empfangen, wodurch wiederum das Wesentliche am Menschen, als in seinem äußerlichen Bestimmtsein sich verwirklichend, selber als ein Schönes erwiesen ist. — Noch näher bestimmt ist das erste Objekt in der platonischen Denkweise, das im Nacheinander vor das Denken tretende in der Vielheit der Personen existirende schöne Menschlich-Konkrete. — Das zweite Gegenständliche nun, dessen Beschauung das Denken nach Plato nicht unterlassen darf, wenn

es zum Höchsten gelangen will, ist die Einheit des menschlichen An=sich=selber=seins. War es vorher nur die zum Schönen verwirklichte Wesenheit des Menschen in ihrer vielpersönlichen Erscheinung, die das Denken zunächst betrachten sollte, also das Auftreten der reinen Wesenheit des Menschen in außerwesentlicher Bestimmtheit — so ist es jetzt das reine für sich selber Sein des Menschen und zwar zunächst, inwieweit er Körper ist, durch dessen Erfassung das Denken die zweite Stufe zum Endziele hinaufsteigt. Das Wesen des menschlichen Körpers aber ist in sich gevielfacht, weil gegliedert, und wenn es gegliedert, so muß es auch Einheit sein. Erfaßt daher das Denken das reine Wesen des menschlichen Körpers, so faßt es darin die Einheit und das Viele und beide Einzelmomente verstandesthätig verknüpfend, kommt es zum Begriff des Menschen, inwieweit er Körper ist. Das zweite Moment des in Betracht stehenden Gelangens ist demnach der Begriff des menschlichen Körpers oder das in seinem Verwirklichtsein sich als Schönes offenbart habende, schöne Wesentlich=sein des Menschenkörpers in seinem Aufgefaßtwerden für sich allein. — Das zweite Glied desselbigen zweiten Moments ist die Objektivität des seelischen Seins, welche, wie sie in abstracto in ihrem reinen Für=sich=selber=sein ist, vom Denken zu begreifen ist. Das Konkretsein der Seele, welches wir im Allgemeinen schon im ersten Moment erledigt haben, aber ist speziell: ihr Lebend=sich=entfalten als Leiterin des Körpers und als Entwickelung der quantitativen Fülle ihres Wesentlichseins in der Einheit des Denkens, Begehrens und der Erregbarkeit. Das Abstraktsein der Seele aber ist das reine, für sich in völliger Abgeschlossenheit von seinem Wirklichkeitsbestimmtsein gedachte Wesen der Seele selber, bestehend in der reinen Einheit der eben genannten Dreiheit. Gleichwie auf dem Gebiete des Körperlichen ist das Wirklichsein der Seele schön, wenn es sich kongruent mit dem Inhalt des Wirklichwerdenden vollzieht, oder, was dasselbe ist, wenn das Wirklichsein der Seele thatsächlich ihr Wirklichsein ist. Mit der Schönheit der konkreten Seele ist die der reinen Seele wiederum selber gegeben, und da die Schönheit der Seele im Vergleich zum Körper eine viel höhere ist, was das Schauende durch den bloßen Anblick beider Schönheiten erkennt, so ist sowohl das Schöne im Konkretsein wie im Für=sich=sein der Seele dem ebenso gedoppelt aufzufassenden Schönen des Körpers an Rang überlegen. — Wenn nun die Schönheit im Wirklichsein der Seele nichts weiter ist als die Schönheit des Wesens der Seele selbst in einer bestimmten Form, sonach also in dem

besondern Schönsein der Seele ihre Wesentlichkeit in vollendeter Einheit gedacht wird — und wenn andrerseits das Denken solchem Einssein des Wesens der Seele mit seinem Leben schauend gegenüber tritt, so hat es die Seele in ihrem Vollendetsein erfasst, als welche Vollendung ein sich=dargelebt haben der Seele nach rein wesentlicher Schönheit in bestimmter Form zu betrachten ist. — Von diesem als Kulminationspunkt des zweiten Erkenntnißmoments zu bezeichnenden Erfassen des Seelenvollendetseins soll sich das nach dem Höchsten Ringen des Denkens erheben zum dritten Moment, und dieses ist das Vollendetsein der Seele auf dem Gebiete des Guten in abstraktem wissenschaftlichem Systeme aufgefasst oder die Wissenschaft von den Gesetzen und Pflichten. Das Gesetz nun, inwieweit es das Wirklichsein oder das Leben der Seele zum Gegenstande hat, ist Feststellung des normalen Handelns derselben und geht, inwieweit es in Wahrheit Norm für das individuelle Handeln ist, kongruent mit dem Wesen der Seele selber, für deren Bewegtsein eben im Gesetze eine Richtschnur des Handelns aufgestellt wird. Gleichwohl ergiebt sich aus der Natur der menschlichen Entwickelung, die ein ins Unendliche gehendes Fortschreiten ist und immer nach dem Ziele des vollkommenen Sich=darlebens sich bewegt, ohne es jemals zu erreichen — daß zu keiner Zeit dieses Prozesses das Gesetz in seiner Vielheit durch und durch wahre und dauerde Norm für das Handeln sein kann, daß es demnach nächst wahren, vor dem absoluten Kriterium geltenden Gesetzen auch solche geben muß, die nur einen zeitlichen, der momentanen Entwickelungsstufe der Seele entsprechenden Werth haben und solche nennen wir historische im Gegensatz zu den das Wesen betreffenden und gleich ihm beharrlichen Gesetzen. — Das Gesetz selber nun nach seiner vergänglichen und unvergänglichen Zweiheit stellt sich nach beiden Seiten hin als eine Vielheit von Gesetzen dar, die ihr Maaß findet an der Vielheit der in dem einen Wirksamwerden des einen Menschen gegebenen Einzelhandlungen. Lassen wir das Gesetz, was wir bisher nur für sich allein betrachtet haben, in Beziehung treten zum freie Willenskraft besitzenden Subjekt, so wird es, da es die Norm für die Bewegung der Seele ist, an das Subjekt den Anspruch machen, daß es dasselbe an sich vollziehe oder daß es, sich bewegend, nach der Richtung hin sich bewege, welche durch das Gesetz vorgeschrieben ist. Da nun aber das Subjekt Freiheit, d. i. die Macht besitzt, sich selber zu entschließen und nach selbstischen Entschluß zu handeln, so wird der Anspruch, den das Gesetz an das Subjekt stellt

kein zwingender sein, sondern nur eine vereinbarende Nöthigung für ihn enthalten, sich lebend danach zu bestimmen; und solch ein zum eignen Wirksamwerden am Subjekt — das Subjekt nöthigendes Gesetz heißt dann Pflicht. — Macht nun das Denken schauend Gesetze und Pflichten oder eins von beiden (beide sind wesentlich identisch, nur daß das Eine nächst seiner qualitativen Bestimmung noch eine quantitative (relative) hat) zum Gewussten und ordnet es die Fülle des Einzelgesetzlichen nach dem ihm immanenten Gesetz zum System, so wird das bloße Gewusste zur Wissenschaft und zwar zur Wissenschaft der Pflichten und Gesetze. Diese ist es nun, welche wir als das dritte Moment des platonischen Zum-Schönengelangens bezeichneten. — Mit dem Schauen des Schönen in der Wissenschaft des Guten nun hat das Denken den ihm zunächst liegenden konkreten Begriff der Wissenschaft selber geschaut; jedoch hat es ihn nicht so erfasst, wie er nach der allseitigen Fülle seines Umfangs konkret ist, sondern wie er einzig und allein nur theilweise konkret sich ausbreitet in der Wissenschaft der Gesetze und Pflichten. Das Denken muß demnach weitergehen zur Erfassung des vollen Umfanges des Begriffs der Wissenschaft, wie er in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Wissenschaften sich erschöpft; und dieses allseitige Sich-dargelebt haben des Begriffs der Wissenschaft in der Fülle der Wissenschaften überhaupt ist das vierte Moment, welches das nach dem an und für sich Schönen strebende Denken sich zu eigen zu machen hat. — Gleichwie das Seiende vielfach ist und zahllos in seiner Form, so ist die Fülle der Wissenschaften gleichfalls vielfach und ohne Zahl; denn das Wissen ist Erfassen der Vorstellung von dem Seienden, folglich Erfassen des in das Bewußtsein hineinstrahlenden Seins, und nehmen wir an, daß das gesammte Sein zum Erkennen in Beziehung treten kann und daß andrerseits das Subjektive die Kraft hat, die Totalität des Seienden, wenn auch im fast nie endenden Nacheinander seiner Entwickelung zu erfassen, so ist Wissen nichts anderes als die subjektiv gewordene Totalität des Seins. Demgemäß ist die Mannigfaltigkeit des Schönen in der Fülle des Seienden Gegenstand des Bewußtseins, wenngleich dieses Bewußtsein nicht zu fassen ist als das einer einzelnen Persönlichkeit, sondern als die Totalität der im menschlichen Selbstbebauungsprozesse lebend aufeinanderfolgenden Einzelbewußtsein. Ist aber das Sichbewußtwerden der Menschheit ein in zahllose kleine Zeitabschnitte getheiltes Nacheinander einzelnen Sichbewußtwerdens, so hat jede Zeit menschlicher Existenz Theil an diesem Gesammt-

wissen, und fassen wir jeden solchen Theil als eine Vielheit nach geistigem Gesetz oder systematisch gewußter Einzelschönheiten so hat jeder Zeitabschnitt menschlicher Kultur eine Vielheit durch das Denken geordneten Wissens, oder eine Vielheit von Wissenschaften. — Jede Wissenschaft aber entsteht nur so, daß ein allgemein Gedachtes vor das Denken tritt und, sich einen äußern Umfang gebend, vielfach wird unter je anderer Form, deren jede wiederum dasselbe Allgemeingedachte in einer Vielheit noch mannigfaltigerer Umkleidungen ausdrückt; und dieser Verbesonderungsprozeß setzt sich soweit fort, bis das Allgemeine zur Fülle schlechthinnigen Besondersgedachten wird d. h. zu solchem, in welchem Inhalt und Umfang identisch oder beides Gedachte nur als Einzahl vorhanden ist. — Erfasst nun das Denken, was es in seiner Freiheit kann, das schlechthinnige Konkrete umgekehrt zuerst, so muß es dasselbe in seiner Beziehung zum Erstgedachten fassen, weil dieses daran sein Leben hat, und zwar muß es, die natürliche Ordnung bewahrend, von dem Erkennen des an und für sich Besondern durch das nächst Allgemeinere bis zum Höchsten oder bis zum Allgemeingedachten vorschreiten. Solch ein Vorschreiten von der Erfassung des schlechthin Konkreten durch das relativ Konkrete nach dem Allgemeinen hinauf ist nichts anderes als das Erfassen des schlechthin Besondern an seinem Grunde oder das Denkend-Begründen der schlechthin konkreten Wahrnehmung. Betrachten wir in gleicher Weise alle Wissenschaften, so werden wir finden, daß jede in ihrer Art solch einen Ast darstellt, der sich in Nebenäste ausbreitet und diese wiederum sich zu kleinern Zweigen entfalten läßt u. s. w.; wir schauen sonach in den Wissenschaften eine Menge astartig konstruirter Wissenseinheiten; und forschen wir diesen wiederum genauer nach, so erfahren wir, wie die Wissenschaften sogar unter sich selbst sich wie Zweige zu einem Aste und wie Nebenzweige zu Zweigen sich verhalten, und so ihr Leben theilweis an einander habend, zur Vielheit großer Aeste werden, die ohne Verbindung neben einander zu sein scheinen. — Hat der Beschauer so die Wissenschaften betrachtet und erkannt, dann erblickt er leicht den Stamm dieses üppigen Gezweigs in der Wissenschaft der Wissenschaften, in der Philosophie, welche alle jene ersten oder allgemeinen Gedanken der einzelnen Wissenschaften, inwieweit sie nicht Nebenwissenschaften andrer Wissenschaften sind, als erste Vervielseitigung des Urgedachten in sich schließt und so gleichsam für sich abgeschlossen gedacht, einem Baumstamme zu vergleichen ist, dessen Aeste nahe am Stamme noch vor dem Heraustreten des Ne-

bengezweigs abgehauen sind. Fassen wir sie in Verbindung mit den Einzelwissenschaften, so ist sie ein einiger, allseitig scharf ausgeprägter Guß, ein einziger vollkräftig sprossender, üppiger Stamm mit Aesten und Zweigen und Laub und Krone. — Ist nun aber, wie oben gesagt, das Wissen Erfassen des Seienden und die Vielheit der Wissenschaften organisches Denken des vielfachen Einzelseins, so wird jetzt die Philosophie die Wissenschaft des Urseins sein und, im Verein mit den andern Wissenschaften gedacht, das Wissen von dem einen sich vielfach ausbreitenden Sein bedeuten. Und bezeichnen wir mit Plato das Seiende als das Schöne, so werden die einzelnen Wissenschaften das vielfache Besondersschöne zu ihrem Inhalt haben; die Philosophie für sich allein wird das reine Schöne in einsamer für sich abgeschlossener Selbstgenügsamkeit darstellen; mit den übrigen Wissenschaften aber als Eins gedacht, wird sie Wissenschaft des in vielfacher Form erscheinenden einen schlechthinnigen Schönen sein; und so gedacht ist sie das Schlußmoment am platonischen Erkenntnißprozeß, dasjenige Erkenntnißobjekt, mit dessen Erfassung das „Gelangen" bereits geendet hat und sein Endzweck vollführt ist.

Hiernach hätten wir denn die beiden Objekte der Komparation gefunden und schreiten nun zur Verwirklichung des Vergleichs fort, welche laut gegebenem Thema das eigentliche Ziel unserer Untersuchung ist.

Fangen wir mit der platonischen Denkbewegung an, so ist der Gegenstand seines Anschauens der konkrete Mensch; der konkrete Mensch aber ist Wirklichkeit des höchsten anschaubaren Begriffs, folglich die höchste Wirklichkeit selbst; als höchste Wirklichkeit aber setzt er auch andere niedere Begriffe und Wirklichkeiten voraus, und diese sind die Abstraktheiten und Wirklichkeiten: Thier, Pflanze, Krystall. Besteht sonach der Umfang der Wirklichkeitstotalität im vereinten Umfang der Wirklichkeit dieser vier einzelnen Begriffe, so geht daraus hervor, daß der wirkliche Mensch, in seinem Verhältniß zur Gesammtwirklichkeit aufgefaßt, nur als Glied derselben erscheint und zwar nur als Eins von Vieren, wenngleich als das Höchste derselben. Setzen wir den Gegenstand unserer Anschauung als jene Vierheitswirklichkeit oder als die Totalität der Wirklichkeit, so hat sich hiernach bereits der Unterschied zwischen den in beiden Erkenntnißreihen zuerst zu erkennenden Objekten bestimmt, und zwar um es nochmals zu erwähnen dahin, daß Plato nur den wirklichen Menschen, wir aber die Wirklichkeiten des Menschen, des Thieres, der Pflanze und

des Krystalls zugleich als Gegenstand der Anschauung bestimmten. Wenn wir hier vom wirklichen Menschen überhaupt sprachen, so verstanden wir darunter (gleichwie wir auch das Thier erfassten) die Wirklichkeit der Synthese zwischen Geist und Körper, oder die Wirklichkeit des einig seienden menschlichen Geistes und Körpers; wir fassten sonach auch die Anschauung des konkreten Körpers wie die der konkreten Seele gleich zusammen auf in der konkreten Synthese beider. Wenn Plato sagt, man müsse schöne Körper betrachten, so ruft dieß zwischen den diesen Punkt betreffenden Objekten beider Erkenntnißweisen keinen Unterschied hervor; denn ein schöner Körper ist nichts anderes als die Wirklichkeit des abstrakten Begriffs von Körper überhaupt; ein häßlicher dagegen ist bei genauerer Unterscheidung nicht reine Wirklichkeit des Begriffs, sondern eine mangelhafte, nicht vollendete, durch irgend welche äußere, gewaltsame Ursachen gestörte Erscheinung desselben; ist aber solche häßliche Wirklichkeit eine Wirklichkeit, die einen Mangel an sich hat, so ist sie nicht volle Wirklichkeit, folglich theilweise Wirklichkeit, folglich strenggenommen nicht die Wirklichkeit, folglich brauchten wir nicht erst speziell zu sagen, man müsse schöne Menschen, Thiere ꝛc. beschauen; denn dieses versteht sich von selbst. Ebenso verhält es sich damit, daß Plato sagt, man müsse zuerst *einen* schönen Körper betrachten, auch dieses ist jeder richtigen Anschauung nothwendig eigenthümlich, weil solches die Natur der Erkenntnißkraft fordert. — Darin jedoch liegt noch eine Verschiedenheit zwischen dem platonischen und unserm Ausgange. daß Plato, wo wir schlechtweg sagen, die konkrete Wirklichkeit in ihrer vierfachen Art sei zu betrachten (wobei natürlich vorausgesetzt ist, daß sie, so wie sie sich darbietet, als Einheit zu betrachten sei) die Beschauung des wirklichen Körpers und der wirklichen Seele trennt — wozu er dadurch bestimmt zu sein scheint, daß er vermittelst der Seele allein in der Erkenntniß des an und für sich Schönen weiter führen wollte. — Gehen wir endlich zu den Objekten des zweiten Gliederpaars beider Denkbewegungen über, so finden wir auf der einen Seite (in unserer Erkenntnißweise) ein seiner Art, wie der Zahl nach mit dem wirklich gewordenen Begrifflichen übereinstimmendes Begriffliches oder vielmehr dasselbe früher in concreto Wahrgenommene in seiner abstrakten Reinheit; und zwar wie dort jedes nach seiner Einheit erfasst. Plato dagegen hat wiederum sein konkretes Anschauungsobjekt in abstracto als zweitzuerfassendes Moment hingestellt und dabei die Isolirtheit des einen vom andern beibehalten. Der hieraus entstehende Unterschied bei-

der bestimmt sich demnach wesentlich aus dem ersten Unterschiede, ja er ist nur jener selbst, aber auf einem andern Gebiete. — Während wir nun aber einfach jene vier reinen Begriffe als das abstrakte Moment hinstellen, geht Plato vom Erfassen des Körpers und der Seele für sich zur Wissenschaft von den Pflichten und Gesetzen über und gelangt vermittelst dieser in die Wissenschaft überhaupt. — Die Erkenntniß der Seele nach Konkretheit und Abstraktheit hat Plato in seiner Erkenntnißweise nicht besonderheitlich hingestellt, sondern nur im Allgemeinen gesagt, nach dem in gedoppelter Weise erfassten Körper sei die Seele zu betrachten; da er aber den Körper in concreto und in abstracto nach einander behandelt hat, so scheint es mir von ihm selbst beabsichtigt, wenngleich er es nicht ausdrücklich ausgesprochen, daß auch die Seele nach Wirklichkeit und nach reinem Sein besonders zu betrachten sei. Von der abstrakten Objektivität der Seele nun wendet sich Plato zu der Wissenschaft von ihrem Handelnd-vollendetsein in der Vielheit der Gesetze und Pflichten. Es könnte zunächst wohl verwundern, daß Plato noch besonders zu dem Schönen der Seelenbewegtheit, inwiefern dieses in der Wissenschaft der Pflichten sich spiegelt, übergeht, nachdem er, wie wir bereits gesagt, das Schöne in der konkreten Seele bereits als besonders zu Betrachtendes hingestellt hat, welches nach meiner Auffassung des Schönen in der Wirklichkeit nichts anders sein kann als die Darlebung der Seele in ihrer mangellosen und darum ganzen Vollendung, inwieweit man eine solche Vollendung den Individuen überhaupt zuschreiben kann. Gleichwohl muß andererseits doch die Erfassung des Schönen in der Seelenhandlung, da diese abstraktwissenschaftlich gefasst wird in den Pflichten und Gesetzen, als ein nothwendiges und neues Moment in dem platonischen zum Schönen-Gelangen erscheinen, dessen Originalität im Unterschiede von den bereits hingestellten zuerfassenden darin besteht, daß er eben nicht mehr das Schöne in konkreter individueller Handlung, sondern eben nach dem allgemeinen Charakter der Wissenschaft auffasst. Dieses Moment ist ein wichtiges uud wesentliches in dem platonischen Erkenntnißprozesse, da es von dem Einzelschönen der Seele in die Betrachtung des Schönen in seiner Mannigfaltigkeit hinüberführt, in der Weise jedoch, daß das mannigfaltigseiende Schöne nicht mehr als bloße Wirklichkeit, sondern als in das Bewußtsein bereits Uebergegangenes und vom Denken bereits nach logischem Gesetz Geordnetes dargestellt wird in der Fülle der Wissenschaften. Hiermit hat Plato gleichsam zur Betrachtung dessen, was im ersten Momente,

wo er nur den Menschen angeschaut wissen wollte, vom Schauen unberührt geblieben war, hinübergeführt mit dem Unterschiede jedoch, daß das neben dem Menschen Konkretseiende hier nicht mehr als bloße Wirklichkeit, sondern, wie schon gesagt, als vom Denken Erfasstes und Bearbeitetes dem Beschauer entgegentritt. — Stellen wir nun auch dieses unsern vier Begriffen gegenüber, in deren Formation wir die abstrakte Kraft sich bethätigen ließen, so finden wir für das Moment der Wissenschaft von den Pflichten und Gesetzen allerdings nichts Entsprechendes in unserm Erkenntnißgange; fassen wir aber dieses Moment so auf, daß es eben zu der Betrachtung der Wissenschaften in ihrer Fülle hinüberleiten soll und darum als durch dieses neue Moment mitgesetzt, sonach zu ihm gehörend angesehen werden muß, so verschwindet im Wesentlichen die Nichtidentität; denn was Plato die Wissenschaften nennt, ist nichts anders als durchdachtes Wissen von dem in der Welt Daseienden und das Daseiende erschöpft sich nach unsrer Ansicht in obigen vier Begriffen. Die Wissenschaften können nur das Seiende zu ihrem Inhalt haben; wir können daher, anstatt zu sagen, man müsse nach der Fülle des Konkreten zur Erfassung des vierfachen begrifflichen Inhalts übergehn, ebensogut sagen: man müsse zur Erfassung der Wissenschaft vom Menschen, vom Thiere und von allem dem andern, was daran und dadurch gesetzt ist, übergehn; denn bilden wir uns diese Begriffe selbst, so machen wir uns dadurch selber ein Wissen von den Begriffen und lassen wir den Begriff immer konkreter werden, so erhalten wir ein wissenschaftliches oder systematisches Wissen vom Menschen. Wie sich nun aber der Mensch selber mannigfach nach seinen Bestandtheilen und dem Leben derselben gliedert, so wird auch aus der einen Wissenschaft des Menschen eine Menge anderer; und in gleicher Weise verhält es sich mit den übrigen Begriffen. — Dennoch bleibt aber der Unterschied zwischen den in beiden Erkenntnißweisen für das Verstandeserfassen bestimmten Objekten, daß Plato eben den abstrakten Weltinhalt in Form vielfacher wissenschaftlicher Gliederung, wir dagegen die vom wissenschaftlichen Verbesonderungsprozeß freigehaltenen reinen Begrifflichkeiten für sich allein zum Gegenstande des Verstandesbegreifens machten. Dieser Unterschied schließt demnach keine Verschiedenheit des wesentlichen Denkinhalts, sondern nur formelle Nichtidentität ein. — Ueber die Gruppe der für die Verstandesauffassung bestimmten Momente beider Erkenntnißprozesse hinaus, kann selbstredend der Vergleich zwischen Platos und unserm Wege nicht weitergeführt werden, weil

Plato von dem Schönen der Wissenschaften bald zum an und für sich Schönen gelangt und so seine Denkbewegung abschließt, wogegen die unsrige sich noch weiter fortsetzt und völlig isolirt dasteht. Nachdem wir so beide Erkenntnißweisen ihrer sukzessiven Vielheit nach betrachtet und verglichen haben, wodurch uns die Einsicht in die Gleichheit und Verschiedenheit der einzelnen sich in beiden Reihen entsprechenden Momente geworden ist, — wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit der andern Seite zu, von welcher aus die beiden Prozesse als solche betrachtet werden können und müssen; wir richten die vergleichende Geistesthätigkeit auf die das Nacheinander von Momenten in sich schließende einheitliche Totalität beider Erkenntnißprozesse, wobei also das in beiden enthaltene Einzelne in seiner Besonderheit gar nicht berücksichtigt wird, sondern nur, inwieweit es, die Einheit der ganzen Erkenntnißbewegung aufbauen helfend, mit dem Andern zum Ganzen verschmilzt.

Platos Art, zum an und für sich Schönen zu gelangen ist ihrem allgemeinen Gesammtcharakter nach ein Sichvertiefen und Aufgehen in der Betrachtung des Menschen. Sein sinnliches Schauen wird wirksam in Betrachtung des Menschen allein, und kongruent hiermit setzt sich sein Gelangen weiter fort in der Erfassung des Menschen in abstracto. Dann wird ihm der Mensch nach seinem Wissendvollendetsein, also wie er in der Fülle des höchsten Seelenvermögens oder des Denkens sich darlebt, zum Gegenstande des weiter nach dem an sich Schönen hinrückenden Erkennens, und zwar fasst er solch Wissendvollendetsein zunächst in Rücksicht auf den Menschen und seine sittliche Natur; läßt es dann grenzenlos sich ausbreiten nach dem Gesammtumfange des geistig Erfassbaren überhaupt, bis es endlich in dem seiner Fülle nach erfassten vielfach Schönen die reine in dem Vielfachschönen real vorhandene, reine ewig unveränderliche Einfachheit des an sich Schönen in sich abspiegelt. Indem nun aber Plato so vermittelst des Menschen allein sein zum Schönen-Gelangen konstruirt und die Betrachtung der konkreten Menschlichkeit selber in die Beschauung der höchsten Menschlichkeit sich formen läßt, involvirt solches in den Menschen sich immer tiefer vergrabendes Denken zugleich sein immermehr wachsendes Sichversenken in das Seiende, da Denken und Sein im Gedachten zugleich vorhanden sind; und wir sehen im Fortschreiten platonischer Betrachtung des Menschen den Geist an allem Weltseienden beschauend vorübergehen. Fassen wir dieß Alles in einen Gedanken zusammen, so besteht der eigenthümliche Charakter des

einheitlich gefaßten platonischen Zum-Schönen-Gelangens darin, daß es sich an der Beschauung des Menschen allein vollzieht, indem es vermittelst des Inhalts dieses Schauens das Weltall nach Konkretheit, abstraktem Sein und nach Ursprünglichsein im Nacheinander in sich schließt.

Dem gegenüber entfaltet sich unser zum Schöpfer-Gelangen von ganz anderm Gesichtspunkt aus: das Erste, was wir, unsere Arbeit beginnend, setzten war: das Weltall ist ein Organismus; es ist darum eine Einheit von vielem Sein und solche Einheit des Weltalls besteht wesentlich in dem Ineinanderübergehen der verschiedenartigen von ihm umfassten Seinspotenzen nach Seinsbeschaffenheit und Lebendbewegtsein. Mitumfasst von der Totalität des Daseins ist der Mensch; er wird sonach als Glied solcher organischer Einheit, die Natur des Theilhabens am Organismus gleichwie seine eigne Natur, die mit seinem Sein als Weltpotenz gegeben ist — oder kürzer eine eigne mit organischem Charakter behaftete selbstische Natur — besitzen. Fassen wir demnach das Denken am Menschen, welches allein hier in Betracht kommt, näher ins Auge, so wird auch dieses, weil Glied der einen im Menschen umfassten Potenz, gleichwie das Ganze als wiederum in sich einige Vielheit ebenfalls solch ein Moment an seinem Wesensinhalt haben, welches die Akkomodation an anderes außermenschlich mitorganisches Wesen bekundet. — Das Denken nun in Beziehung zum gestellten Problem gefasst, bestimmt sich näher nach seinem Inhalt als das Denken des Schöpfers; Denken des Schöpfers aber ist Denken des höchsten Seins, und da das Denken über das Seiende hinaus nichts zu denken hat, so ist der Gedanke des Schöpfers zugleich der höchst denkbare Gedanke überhaupt. Indem nun aber das Denken den Schöpfer denkt, manifestirt es sich in der vollen Entwickelung seiner Selbstheit, inwiefern sie reine vom Weltorganismus isolirte Selbstheit ist. Das Wesen der reinen Denkselbstheit aber ist gegeben im reinen Setzen oder schlechthin thätigen Schaffen des Denkens. Wenn nun aber, wie aus der Idee des Weltorganismus ersichtlich, das Denken nach Sein und Leben mit dem andern Mit-Weltsein zur Einheit verflochten ist, also selbst seiend und selbst thuend zugleich ein Sein und Thun des außer ihm-Organischen ist, so folgt von selbst, daß das Denken solch ein Moment nach Sein und Thun an sich aufweisen müsse, welches am Denken für fremdes Sein zugleich gegeben ist. Dieses Moment nun ist dem Sein nach, also als bloße reine Wesensbestimmung aufgefasst, das Ver-

mögen des sinnlichen Anschauens; als Wirklichkeit betrachtet aber: die in reale Bewegung übergegangene Schauenskraft. Geht also das in seiner reinen Wesenheit sich als Weltpotenz habende, und im Vermögen der sinnlichen Anschauung für das Mitorganische empfängliche Dekendsein des Menschen in Bewegung über, so kann es seine reine Wesenheit nicht anders ins Wirksamwerden übergehen lassen als durch Bethätigung des Anschauens; das reine Sich-bethätigen des Denkens aber ist kongruent dem Setzen der Idee des Schöpfers und das Realwerden des sinnlichen Anschauungsvermögens ist andererseits das Aufnehmen des mannigfachen wirklich seienden Weltseins; folglich kann das Setzen der Schöpferidee nur werden vermittelst des Anschauens der Vielheit des wirklichen Seins. Solche reine Passivität des Denkens im sinnlichen Schauen und andererseits sein reines Thun im schaffenden Setzen sind, in Verhältniß zu einander aufgefasst, konträre Gegensätze und fliehen einander als solche; es muß demnach zwischen beiden ein Drittes gegeben sein, welches gleichsehr der Anschauung zugänglich ist wie dem reinen Denken und versöhnend beide in sich umfasst; dieses Dritte ist der Verstand am Denken, oder das Vermögen das reine Denken am Geschauten thätig darzustellen, welches Vernunftdenkthun wir gebundene Vernunftwirksamkeit nannten. Soll also das reine Denken vermittelst des Wirksamwerdens sinnlicher Anschauung selber wirksam werden, so muß nothwendig die Verstandesbethätigung zwischen beide treten und zu gleicher Zeit mit ihren Wurzeln in beide hineingreifen. Bestimmen wir nun den Verstand, gleichwie wir es mit der Vernunft und der Anschauung gethan haben, ebenfalls nach den Objekten welche er umfasst, so sind diese gegeben in dem reinen, vom Leben getrennt gedachten, Inhalt der in dem Schauendbewegtsein des Subjekts auf dasselbe wirkenden konkreten Potenzen — wobei die von der gebundenen Vernunft gesuchten Attribute des Seins miteingeschlossen gedacht werden. — Lösen wir hiernach die Frage, wie wir zur Erkenntniß des Schöpfers gelangen, so ergiebt sich als Antwort: wir gelangen dadurch zur vernünftigen Setzung des Schöpfers, daß wir die Vielheit der Weltwirklichkeit schauen, sie dann nach Sein und näherer Bestimmung desselben betrachten, woran das reine Denken seine Schaffensthätigkeit von selber knüpft; und bestimmen wir hierbei die Quantität des Anschauens wie des Verstandesinhalts noch näher nach dem Umfang der innern Räumlichkeit des Schauens wie des Verstandesvermögens, so entsteht das Gedacht-werden des Schöpfers, indem das reine Denken zuerst

schauend die ganze konkrete Objektivität umfaßt, so weit solche dem Schauen zugänglich ist; dann verstandesthuend den beharrenden Inhalt des Seienden nächst seinen allgemeinen Attributen begreift und daran sich endlich selber zur höchsten Aktivität entladet. — Abstrahiren wir hieraus das leitende durch die ganze Weise unsers zum Schöpfer-Gelangens sich hindurchziehende und sie zur Einheit formende Moment, so ist es der Gedanke von der organischen Struktur des Denkens, wonach es ein für das Mitorganische zugleichseiendes und -lebendes Selbstseiendes und Selbstlebendiges ist.

Hiermit habe ich im Wesentlichen den geforderten Vergleich nach Art meiner individuellen Auffassung gegeben und überlasse es der gebotenen Kürze wegen dem geneigten Leser, auf dieser Grundlage weitere Folgerungen zu ziehen.

Thesen.

1) Wer um seines Selbstlobes willen disputirt, der disputirt nicht.
2) Nur der Ungebildete kümmert sich nicht um Politik.
3) Die politische Richtung des gemäßigten Fortschritts ist die einzig gesunde im Entwickelungsgange jeglichen Staates; ungezügelter Fort- und Rückschritt sind krankhafte Erscheinungen.
4) Der Schuster kann als solcher ein Künstler sein.
5) Sittlich ist der, welcher aus allen seinen Kräften nach Sittlichkeit strebt.
6) Wer einen Kunstgegenstand mit dem Verstande betrachtet, hat keinen Genuß davon.
7) Das Gute ist eine höhere Art des Schönen.
8) Als Staatsmitglieder gelten Minister und Ackersmann gleichviel.
9) Unsittlich ist der Satz: ubi bene, ibi patria.
10) Der sogenannte jesuitische Grundsatz: „der Zweck heilige die Mittel" ist unter gewissen Bedingungen vollkommen wahr und sittlich.

Biographie.

Ich bin im Jahre 1825 zu Deutsch-Krawarn, Ratiborer Kreises, geboren. Mein Vater ist der ehemalige Gerichts-Aktuar Albert Scherner und lebt noch, wie auch meine Mutter Josephine, geborne Preuß. Den Elementar-Unterricht erhielt ich in der Landschule meines Geburtsortes; die Vorbildung für die Universität auf dem Gymnasium zu Ratibor, zuerst unter dem seeligen Direktor Herrn Dr. Hänisch, dann unter dem noch lebenden Direktor Herrn Dr. Mehlhorn. Seit dem Mai 1846 studire ich katholische Theologie und Philosophie auf der hiesigen Universität, um seiner Zeit als Dozent dieser Wissenschaften auftreten zu können. — Während der mehrjährigen Dauer meines akademischen Studiums habe ich manchen liebenswürdigen Umgang gefunden, der mich die Oede und Verlassenheit des Studentenlebens vergessen machte und mir Gelegenheit für gesellige Bildung bot — aber nur einen Freund, den, wie mich, Begeisterung trieb auf dem Wege zur Weisheit — den oben genannten.

